LA CHIESA ROMANA DI FRONTE ALLA «REPUBLICA CRISTIANA»
«DISCORSI», I, XII, 12-14

Marcelo A. Barbuto

1. Nel primo libro dei *Discorsi*[1] Machiavelli espone in cinque capitoli, dall'XI al XV, la sua concezione della religione[2]. Sviluppa quindi nei capitoli XIII, XIV e XV le caratteristiche della virtuosa religione gentile dei Romani dalla quale, predicando essa l'*ordine* del *vivere libero*, risultava una «republica religiosa, e per conseguente buona e unita»[3]. Nel capitolo XII, in particolare,

Ringrazio il professor Juan Manuel Forte Monje (Universidad Complutense de Madrid) per i suoi commenti e il professor Miguel Ángel Granada (Universitat de Barcelona) per i suoi pazienti suggerimenti.

[1] Le citazioni sono tratte da N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, [*Discorsi*], a cura di F. Bausi, Edizione Nazionale delle Opere, 2 tomi, Roma, Salerno Editrice, 2001.

[2] Benché ritorni sulla questione in *Discorsi* II, II, 26, alla fine di questi cinque capitoli, in *Discorsi* I, XV, 12, Machiavelli scrive: «mi è parso da connetterlo in questo luogo, per non dividere questa materia e averci a ritornare piú volte». Sul riferimento a un possibile blocco tematico cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di G. Inglese, Milano, BUR, 1999³, p. 225; F. Bausi (*Discorsi*, p. 99) e prima di lui L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, University of Chicago Press, 1984³, p. 304, nota 56 (trad. it., *Pensieri su Machiavelli*, Milano, Giuffrè, 1970). Secondo J.H. Whitfield (*Considerazioni sui* Discorsi, in *Studies on Machiavelli*, a cura di M.P. Gilmore, Firenze, Sansoni, 1972, pp. 363-395) il riferimento è solo all'esempio dei sanniti trattato in quel capitolo. Sul collegamento tra questo blocco e i capitoli precedenti vedi E. Cutinelli-Rèndina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, pp. 156-87. Sul grado di sistematicità del pensiero machiavelliano cfr. M. Martelli, *La logica provvidenzialistica e il capitolo XXVI del* Principe, in «Interpres», IV, 1982, pp. 262-384, part. pp. 348 ss., 354 nota 90, 365 e 369-73 e F. Bausi, *Il problema dei Discorsi*, in «Interpres», XIX, 2000, pp. 249-61, part. pp. 254-5. Sullo stato dell'edizione dei *Discorsi* si veda F. Bausi, *Discorsi*, t. II, cit., pp. 805-938.

[3] *Discorsi* I, XII, 7. Machiavelli definisce la religione come «cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà» (*Discorsi* I, XI, 3). Così la *religione* è equiparata concettualmente all'*educazione*: cfr. (in G. Inglese [a cura di], *Discorsi*, cit., pp. 55-60) la doppia redazione di *Discorsi* I, proemio A, 7: «la presente religione ha condotto il mondo» e proemio B, 5: «la presente educazione ha condotto il mondo»; *Discorsi* I, XI, 4-8; I, XVIII; II, V, 6; III, XXI, 20 e *L'arte della guerra* [*Arte*] (N. Machiavelli, *L'arte della guerra. Scritti politici minori*, a cura di J-J. Marchand, D. Fachard e G. Masi, Edizione Nazionale delle Opere, Roma, Salerno Editrice, 2001), proemio, 3; IV, 141-52 e VI, 125-6. Poiché la religione è un elemento centrale per la salute della *città*, come afferma ora Cutinelli-Rèndina (*Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., p. 166; cfr. ivi anche pp. 222 e 225, nota 342) essa è tanto *instrumentum regni* quanto *instrumentum societatis*: «la duplice dimensione che la religione dischiude, di chi la usa e di chi in essa viene usato; i vantaggi politici straordinari che una comunità nel suo insieme riceve da una corretta osservanza di ciò che appartiene alla religione». Si vedano G. Sasso, *Machiavelli*: *storia del suo pensiero politico*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1993³, vol. I, pp. 552-61; M.A. Granada, *Cosmología*, *religión y política en el Renacimiento*. *Ficino*, *Savonarola*, *Pomponazzi y Maquiavelo*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 237-45; E. Cutinelli-Rèndina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., in particolare pp. 153-251; J.M. Najemy, *Papirius and the Chickens*, *or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, in «Journal of the History of Ideas», LX,

intende dimostrare *di quanta importanza sia tenere conto della religione* per la salute di ogni corpo misto[4]. Subito dopo la descrizione della religione gentile dei Romani e del suo ordinatore, Numa Pompilio – cominciata nel capitolo precedente – e prima di trattare i motivi per cui la chiesa romana è causa dell'attuale mancanza di religiosità in Italia[5], Machiavelli scrive:

> [12] La quale religione, se ne' principi della republica cristiana si fusse mantenuta, secondo che dal datore d'essa ne fu ordinato, sarebbero gli stati e le republiche cristiane più unite, più felice assai che le non sono. [13] Né si può fare altra maggiore coniettura della declinazione d'essa, quanto è vedere come quelli popoli che sono più propinqui alla chiesa romana, capo della religione nostra, hanno meno religione. [14] E chi considerasse i fondamenti suoi, e vedesse l'uso presente quanto è diverso da quelli, giudicherebbe essere propinquo, sanza dubbio, o la rovina o il flagello.

Se *quale* si riferisce alla religione su cui Machiavelli sta argomentando[6] e *essa* si riferisce a *quale*, il *datore* sarebbe lo stesso Numa. Una prima interpre-

4, 1999, pp. 659-81, part. pp. 667 ss. e C. Vasoli, *Machiavelli*, *la religione civile degli antichi e le armi*, in «Il pensiero politico», XXXIV, 3, 2001, pp. 337-52. Contro questa lettura si veda per esempio J.S. Preus, *Machiavelli's functional Analysis of Religion*, in «Journal of the History of Ideas», XLIX, 1979, pp. 171-90, part. p. 87; particolarmente sconcertante V.B. Sullivan, *Machiavelli's Three Romes. Religion*, *Human Liberty*, *and Politics Reformed*, DeKalb (Ill.), Northern Illinois University Press, 1996, p. 114 e H. Mansfield Jr., *Machiavelli's Virtue*, in Id., *Machiavelli's Virtue*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, pp. 6-56, spec. pp. 26 ss.

[4] Sullo Stato inteso come organismo naturale e/o corpo politico cfr. *Discorsi* II, V, 16; III, I, 3 e *Istorie fiorentine* [*Istorie*] (N. Machiavelli, *Tutte le opere*, [*Opere*], a cura di M. Martelli, Milano, Sansoni, 1993²), V, 8; G. Procacci, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma, Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea, 1965, cap. III; Id., *Introduzione* a N. Machiavelli, *Il principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di S. Bertelli, Milano, Feltrinelli, 1977⁵, p. LVI; F. Chabod, *Alcune questioni di terminologia*: *Stato*, *nazione*, *patria nel linguaggio del Cinquecento*, in Id., *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 627-61, part. pp. 51-5; in particolare M.A. Granada, *Cosmología*, *religión y política*, cit., p. 145 e J.C. Zancarini, *Gli umori del corpo politico*: popolo *e* plebe *nelle opere di Machiavelli*, in *La lingua e le lingue di Machiavelli*, Atti del Convegno internazionale di studi, Torino, 2-4 dicembre 1999, a cura di A. Pontremoli, Firenze, Olschki, 2001, pp. 61-70.

[5] «Abbiamo adunque con la chiesa e con i preti noi italiani questo primo obligo: di essere diventati sanza religione e cattivi; ma ne abbiamo ancora uno maggiore, il quale è la seconda cagione della rovina nostra: questo è che la chiesa ha tenuto e tiene questa provincia divisa» (*Discorsi* I, XII, 17). Cfr. *Istorie* I, 9, 14, 19, spec. 23; III, 5 e VIII, 17. La notevole sovrapposizione fra *questo primo obligo* e *ancora uno maggiore* – a mia conoscenza non tanto notevole per la critica – si spiegherebbe con l'intenzione di rafforzare il vincolo tra la necessità dell'unità civile e l'autorità politica come espressione della religione. Forse lo stesso Machiavelli afferma la loro complementarità quando in *Discorsi* I, XII, 15 dice che «non hanno repugnanzia» (di contro G. Inglese [a cura di], *Discorsi*, cit., p. 222, che glossa «non possono essere controbattute»). Se così fosse, non supporremmo, come fanno Martelli (*La logica provvidenzialistica*, cit., pp. 375 ss.) e Bausi (*Discorsi*, p. 872), che il titolo del capitolo si riferisca solo a una delle *ragioni* di questa *Italia rovinata*. Si noti che, mentre Spagna e Francia godono almeno dell'unità (*Discorsi* I, XII, 18), l'Italia soffre di entrambe le mancanze. Così *Discorsi* I, XII può essere diviso in tre parti: dall'inizio fino al paragrafo 11; quindi i paragrafi 12-14; e, infine, dal paragrafo 15 fino alla fine. In questa forma, i paragrafi 12-14 rappresenterebbero il ponte concettuale tra la repubblica romana e la chiesa romana.

[6] Soltanto L.J. Walker (*The Discourses of Niccolò Machiavelli*, London and Boston, Routledge & Kegan Paul, New Introduction and Appendices by C. H. Clough, II vol., 1975, p. 34), seguito

tazione farebbe supporre che ciò che non ha mantenuto i prìncipi della repubblica cristiana è la stessa religione ordinata da Numa, e che questa è la ragione del patimento attuale dei corpi misti cristiani. Nel paragrafo 13, la decadenza[7] della religione di Numa o, con altre parole, il deterioramento della religiosità virtuosa, è dunque descritto attraverso il riferimento allo sviluppo della religione nostra (cristiana) governata dalla chiesa: *nostra* in quanto diversa da quella data da Numa. Nel paragrafo successivo si comprende che *i fondamenti suoi* e *l'uso presente* non possono che riferirsi a uno stesso corpo ancora vivo che ebbe in origine una virtù oggi assente, non alla religione gentile di Numa e nemmeno alla repubblica cristiana. In opposizione alla virtù di quella prima repubblica, non ha infatti senso argomentare che la chiesa romana avrebbe avuto un fondamento, se non virtuoso, perlomeno contrario alla rovina e al castigo divino[8]. Il riferimento probabile del paragrafo 14 è a *religione nostra*. L'interpretazione dell'intero passo sarebbe quindi la seguente: se i prìncipi della repubblica cristiana avessero mantenuto la religione data da Numa, oggi i corpi misti cristiani non patirebbero né anarchia né infelicità[9]. La decadenza della religione di Numa rimarrebbe così confermata dallo sviluppo della religione cristiana governata dalla chiesa, la quale, con l'allontanarci dai fondamenti della religione cristiana, ci condurrebbe alla rovina. Secondo questa interpretazione, come possono essere rese compatibili, dal punto di vista letterale e concettuale, la religione gentile data da Numa e non mantenuta nella repubblica cristiana di *Discorsi* I, XII, 12-13 e la religione cristiana anteriore e distinta da quella attuale, governata dalla chiesa, di *Discorsi* I, XII, 13-14? Forse Machiavelli sta cercando di dire che la chiesa ha corrotto un cristianesimo originario, sano e virtuoso, incarnato in quella repubblica cristiana che aveva a sua volta come religione la religione gentile data da Numa?

In *Discorsi* I, XII, 12-14 Machiavelli sembra da un lato sostenere che la religione cristiana contemporanea è una religione corrotta rispetto a un primo

adesso solo da Cutinelli-Rèndina (*Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., p. 182), ha segnalato questo riferimento.

[7] Tanto Bausi (*Discorsi*, p. 86) quanto Inglese ([a cura di], *Discorsi*, cit., p. 221) interpretano *declinazione* come *decadenza*. Vedi più avanti la nota 38.

[8] Il *flagello* (*punizione divina* tanto per Bausi, *Discorsi*, p. 86, quanto per Inglese [a cura di], *Discorsi*, cit., p. 221) inteso come opposto alla felicità e all'unità civile permetterebbe di adattare il senso profetico contemporaneo (criticandolo e ridefinendolo) alla diagnosi civile. Cfr. *De Principatibus* (testo critico a cura di G. Inglese, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1994), XII, 9: *peccati nostri* e *peccati di principi*. Sulla importante tensione profetica, in particolare negli anni Ottanta del Quattrocento, si veda D. Weinstein, *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1970, spec. capp. IV e V (trad. it., *Savonarola e Firenze. Profezia e patriottismo nel Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 1976); M.A. Granada, *Cosmología, religión y política*, cit., spec. capp. II e III; G. Sasso, *De Aeternitate Mundi*, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, 3 voll., Milano, R. Ricciardi, vol. I, 1987, pp. 167-399, part. pp. 353-73 e C. Vasoli, *Savonarola e la cultura filosofica fiorentina*, in *Studi Savonaroliani*: *verso il 5° centenario*, a cura di G.C. Garfagnini, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 1996, pp. 107-26, part. pp. 110 ss. e Id., *Le dottrine teologiche e i primi inizi della crisi religiosa*, in Id., *Le filosofie del Rinascimento*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 154-74: 69-74.

[9] Sebbene Machiavelli utilizzi il comparativo relativo *piú*, credo che questa interpretazione permetta di comprendere il contrasto tra entrambe le situazioni. Cfr. *Istorie* III, 1.

cristianesimo apparentemente virtuoso, dall'altro l'esplicita comparazione formulata nel paragrafo 12 tra *quale religione* e il suo *datore* e tra *republica cristiana* e i suoi *principi*, è solo l'illustrazione dell'implicita comparazione tra il fondatore, il datore, la religione e i prìncipi della repubblica romana da una parte, il fondatore, il datore, la religione e i prìncipi della chiesa romana dall'altra. In questo saggio propongo alcuni elementi di analisi tendenti ad approfondire l'interpretazione di *Discorsi* I, XII, 12-14, dedicando particolare attenzione al concetto che collega gli elementi della comparazione, quello di *republica cristiana*[10]. Cercherò di addurre qualche prova a dimostrazione del fatto che l'uso esplicito del suddetto concetto può avere un duplice obiettivo: una proposta di critica al corpo della nostra religione cristiana, inclusa la sua testa – la chiesa romana – e, nello stesso tempo, la formulazione di una diagnosi sulla chiesa romana, come corpo in se stesso, che propone la ridefinizione sia della sua natura politico-istituzionale sia, necessariamente, della sua stessa religione.

2. L'interpretazione proposta sconta la carenza non solo di riferimenti testuali, ma anche concettuali. Una lettura attenta permette di osservare che i prìncipi della repubblica cristiana avrebbero dovuto mantenere una religione che, caratterizzando come *cristiana* la detta repubblica, non poteva, per definizione, essere la stessa religione gentile. Doveva invece essere una religione per definizione cristiana che, nello stesso tempo e in qualche modo, fosse simile a quella instaurata da Numa[11]. Di conseguenza, la *declinazione d'essa* del paragrafo 13 significherebbe la decadenza della repubblica cristiana e di *quella* religiosità cristiana che, simile a quella di Numa, è per ciò stesso opposta alla *nostra* religione e al suo *capo*, la chiesa. Se letti congiuntamente, i paragrafi 12 e 13 suggeriscono che la decadenza della repubblica cristiana è direttamente col-

[10] Per quanto ne so, la questione dell'uso di *republica cristiana*, come vedremo, è stata o poco indagata (L.J. Walker, *The Discourses*, II, cit., p. 34; L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 317, nota 51; H.Jr. Mansfield, *Machiavelli's Virtue*, cit., pp. 79-84 e M. Viroli, *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 19, 174, 178 e 201) o semplicemente ignorata dalla critica. Solo Cutinelli-Rèndina (*Minima Maclavellana*, in «Studi e Problemi di Critica Testuale», LV, 1997, pp. 39-49 e in *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., pp. 180-4) si limita a sottolineare, a ragione, la difficoltà esegetica del passo e le conseguenze che avrebbe per un'adeguata valutazione del ruolo del cristianesimo e della religione nel pensiero machiavelliano.

[11] In *Discorsi* I XII, 6 Machiavelli avverte che la religione di Numa si era corrotta prima che apparisse il cristianesimo: «Come costoro cominciarono dipoi a parlare a modo de' potenti, e che questa falsità si fu scoperta ne' popoli, diventarono gli uomini increduli ed atti a perturbare ogni ordine buono». Si tenga conto del possibile parallelo concettuale tra *Discorsi* I, IV, 5, *Istorie* III, 1 e *Discorsi* I, XXXVII, 16, che pone in relazione la virtù religiosa romana con la positività del conflitto tra gli umori, stabilendo come limite la progettata riforma agraria dei Gracchi. Cfr. *Discorsi* II, II, 12 e 43-47; III, XVI e XXV; *Principe* XVII, 10 e 14. Vedi A. Tenenti, *La religione di Machiavelli*, in «Studi Storici», 10, 1969, pp. 708-48, part. pp. 22-3; G. Sasso, *Machiavelli*, vol. II, cit., pp. 168-218; G. Cadoni, *Crisi della mediazione politica e conflitti sociali. N. Machiavelli, F. Guicciardini e D. Giannotti di fronte al tramonto della* Florentina Libertas, Roma, Jouvence, 1994, pp. 17-46 e B. Fontana, *Sallust and the Politics of Machiavelli*, in «History of Political Thought», vol. XXIV, 1, 2003, pp. 86-108. Anche Giulio Cesare è l'emblema della fine della Roma virtuosa: vedi *Discorsi* I, X, 29-30; III, XXIV e *Principe* XVI, 12-13. Cfr. anche le interessanti indicazioni di Martelli (*La logica provvidenzialistica*, cit., pp. 363-9).

legata sia all'infelicità e all'anarchia che patiscono i corpi misti contemporanei, sia all'ascesa della chiesa romana e all'influenza che essa ha conseguito su questi corpi. Si può così mantenere, ora senza difficoltà, l'interpretazione del paragrafo 14 proposta in precedenza. Il passo può essere reinterpretato nel modo seguente: i prìncipi della repubblica cristiana avrebbero dovuto mantenere la religione che era stata data a essa dal suo «datore»: tanto cristiana quanto simile alla religione gentile data a Roma da Numa[12].

Rimarrebbe da conoscere l'identità della repubblica cristiana, che ci condurrebbe a quella del suo *datore* e dei suoi *principi*. Da un lato esiste un legame non molto evidente tra il singolare, *republica cristiana*, e il plurale, *republiche cristiane*[13]. Secondo il testo, gli Stati e le repubbliche cristiane sono attualmente ammalati, e la ragione è che, in un determinato momento, un unico e precedente corpo cristiano si è indebolito. Dunque, se quella prima repubblica cristiana fosse stata mantenuta dai suoi prìncipi, le repubbliche cristiane oggi *sarebbero* sane. Dall'altro lato il testo è sufficientemente chiaro nell'opporre la

[12] Questo spiegherebbe, in questa «immediata transizione» – il modo in cui Vasoli (*Machiavelli*, cit., p. 342) definisce il cambio concettuale intervenuto tra il paragrafo 11 e il paragrafo 12 di *Discorsi* I, XII – il significato duale di *quale*, di *datore* e *d'essa*. *Quale* può riferirsi tanto alla religione gentile quanto alla religione della repubblica cristiana, intesa «nel senso di religiosità» (N. Machiavelli, *Opere*, edizione a cura di R. Rinaldi, Torino, UTET, I, 1999, p. 502 nota 46). H.C. Mansfield (*Machiavelli's New Modes and Orders*: *A study of the Discourses on Livy*, Ithaca, 1979; trad. cast., Messico, FCE, 1983, p. 81) interpreta nello stesso senso: «si una religión de este tipo hubiera sido mantenida». *Datore* può riferirsi tanto a Numa quanto al «datore» della religione della repubblica cristiana. Poiché Numa è stato nominato cinque volte nel capitolo precedente e nessuna nel XII, forse l'intenzione di suggerire al lettore la presenza di un altro *datore* può giustificare l'occultamento della sua identità. Infine, l'*essa* del paragrafo 12 può riferirsi tanto alla religione gentile quanto alla stessa repubblica cristiana e alla sua religione. Al contrario, l'*essa* di *Discorsi* I, XII, 15 si riferisce senz'altro a *opinione*. Si noti che Machiavelli usa *essa* come pronome dimostrativo equivalente a *questa* (cfr. *Principe* XV, 5). Si veda su questi temi F. Chiappelli, *Machiavelli e la lingua fiorentina*, Bologna, M. Boni, 1974, p. 64; D. Cernecca, *L'inversione del soggetto nel* Principe, in *Il Rinascimento*: *Aspetti e problemi attuali*, Atti del 10° Congresso dell'Associazione internazionale per gli studi di lingua e letteratura italiana, Belgrado, 17-21 aprile 1979, a cura di V. Branca *et al.*, Firenze, Olschki, 1982, pp. 259-73; M. Martelli, *Schede sulla cultura di Machiavelli*, in «Interpres», VI, 1985-1986, pp. 283-330, part. pp. 285 e F. Franceschini, *Lingua e stile nelle opere in prosa di Niccolò Machiavelli*: *appunti*, in *Cultura e scrittura di Machiavelli*, Atti del Convegno di Firenze-Pisa, 27-30 ottobre 1997, Roma, Salerno Editrice, 1998, pp. 367-92.

[13] In quanto a *gli stati e le republiche cristiane*: o *republiche* equivale a *stati* (R. Rinaldi [a cura di], *Opere*, cit., p. 503, nota 49 e F. Bausi, *Discorsi*, p. 86: «gli stati europei»), oppure la congiunzione non unisce termini simili. Se si tiene presente la definizione di *Principe* I, 1 («Tutti li stati [...] sono stati e sono o repubbliche o principati»), si dovrebbe leggere «principati e republiche cristiane», dando conto dei casi di Spagna e Francia. Anche se potrebbe trattarsi di una concordanza con il sostantivo più vicino (cfr. *Discorsi* I, proemio, 5), *gli stati* potrebbero anche non essere cristiani, dal momento che Machiavelli usa il femminile plurale *cristiane*. Convengo con Cutinelli-Rèndina (*Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., p. 228, nota 347) quando scrive che Machiavelli si propone di distinguere due corpi distinti: gli Stati e le repubbliche cristiane di fronte ai loro corpi apparentemente sani. Si ricordi che la chiesa romana non è solo cagione di un'*Italia rovinata*, ma danneggerebbe anche gli stessi «svizzeri, i quali oggi sono solo popoli che vivono, e quanto alla religione e quanto agli ordini militari, secondo gli antichi» (*Discorsi* I, XII, 21). Cfr. *Discorsi* I, LV, 9-15; *Arte* I, 208; VI, 120 e *Rapporto delle cose della Magna. Fatto questo dì 17 giugno 1508*, 53-4 (J.J. Marchand [a cura di], *Arte*, pp. 496-508). Vedi Cutinelli-Rèndina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., p. 228, nota 347.

chiesa romana alla *republica cristiana*. Una lettura attenta permette di avanzare la supposizione che così come le repubbliche cristiane sarebbero oggi felici e unite se detta repubblica cristiana si fosse mantenuta, parimenti la chiesa non esisterebbe[14]. Ne consegue che la *republica cristiana* non può essere un corpo misto come gli attuali, né può essere la chiesa stessa e nemmeno un corpo misto imperiale cristiano[15]. Se quella repubblica cristiana si fosse mantenuta, oggi non vivrebbe né fusa insieme né sopra, bensì *negli* Stati e *nelle* repubbliche cristiane. Insomma, *republica cristiana* potrebbe essere interpretata come *respublica fidelium christiana*[16] e, di conseguenza, l'identità del datore sarebbe svelata: Gesù Cristo[17].

[14] Machiavelli menziona la *chiesa romana* non solo nel titolo, ma anche sei righe dopo e sei volte nel corso del capitolo. F. Bausi, *Discorsi*, p. 532, invece, quando glossa *capi* in *Discorsi* III, I, 33 afferma che questi sono i prìncipi della repubblica cristiana, sostenendo, implicitamente, l'identità in *Discorsi* I, XII, 12 tra repubblica cristiana e chiesa romana. Cutinelli-Réndina (*Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., pp. 180-4) aveva già suggerito la difficoltà di questa identificazione. È plausibile interpretare che i prìncipi della repubblica cristiana, abbandonando la sua religione, hanno, almeno, favorito la fondazione della chiesa.

[15] Nell'opera di Machiavelli non vi è una presa di posizione esplicita a favore dell'allora Imperatore Massimiliano I d'Asburgo (cfr. *Rapporto*, *Discorso sopra le cose della Magna e sopra l'imperatore* e *Ritratto delle cose delle Magna*, in J. J. Marchand [a cura di], *Arte*, pp. 517-8 e 570-9 e *Principe* XXIII, 7-8; cfr. N. Machiavelli, *I primi scritti politici [1499-1512]*, a cura di J.-J. Marchand, Padova, Antenore, 1975, pp. 170-2 e 202-12 e 280-95), né del Sacro Romano Impero Germanico e nemmeno della monarchia universale cristiana come quella concepita da Dante nel *De Monarchia*. Si veda A. Renaudet, *Machiavel*, Paris, Gallimard, 1956 (trad. cast. F. Díez del Corral e D. Lacascade, Tecnos, 1965), spec. pp. 15 ss., 48 e 91; C. Vasoli, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli, Guida, 1988, II, 2 e J.M. Forte, *Machiavelli antiherocrático y las fuentes del anticlericalismo italiano*, in «Revista de Estudios Políticos», 113, 3, 2001, pp. 125-60, part. pp. 141-7 e la bibliografia ivi citata. In *Istorie* I sono sì menzionati l'Impero Carolingio e l'Impero romano, ma come vedremo più avanti (nota 25) questo non significa avallare un'interpretazione imperiale di *republica cristiana*.

[16] L. Strauss**,** *Thoughts on Machiavelli*, cit., sembra annunciare questa lettura quando scrive: «the issue posed for him by *the Christian republic* trascends the issue posed for him by alternative of purely political republics and purely political principalities». Walker (*The Discourses*, cit.) lo traduce con *Christian commonwealth*; P. Larivaille (*La vie quotidienne en Italie au temps de Machiavel (Florence et Rome)*, Paris, Hachette, 1979 (trad. it., *La vita quotidiana in Italia ai tempi di Machiavelli*: *Firenze e Roma*, Milano, BUR, 1984) lo traduce con «cristianità». Dalla definizione agostiniana di *respublica* confrontata con quella ciceroniana (vedi: *De rep*., I, 39 e *De civ. Dei*., II, 21, 8-11 e XIX, 21, 1) risulta che secondo la tradizione medievale l'umanità è un unico corpo mistico, che ha superato i difetti della pretesa virtù e/o salvazione terrena proposte in generale dal mondo pagano e in particolare dall'esperienza romana. L'*universitas* terrena si denomina *ecclesia universalis* o *respublica generis humani*. Cfr. Dante, *Mon*. I, 3, 5-9 e Petrarca, *Ep*., VII e VIII. Vedi anche E. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu***,** Louvain, Publ. Universitaires, 1952, cap. III; O. Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media*, edición de F.W. Maitland, estudio preliminare di B. Pendás, trad. cast. di Piedad García-Escudero, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, pp. 77-8, nota 7, 109 e 134-50 e E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*. *A Study in Medieval Political Theology*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1957, cap. V (trad. it., *I due corpi del re*. *L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1989).

[17] Walker aveva glossato *Christ*, così come di recente Inglese ([a cura di], *Discorsi*, cit., p. 221) e Bausi (*Discorsi*, p. 86). Per quanto mi è dato sapere, non è comune che appaia *datore* (cfr. *Istorie* I, 1); al suo posto appare *fondatore*, che è il termine utilizzato da Inglese ([a cura di], *Discorsi*, cit., p. 221). Ma *fondatore* non sembra essere una qualità necessariamente equivalente a *datore*; sono fondatori, per esempio, Licurgo (*Discorsi* II, III, 11), Stefano Porcari (*Istorie* VI, 29) e Romolo

La possibile interpretazione di *Discorsi* I, XII, 12 sarebbe allora la seguente: così come i prìncipi della repubblica romana rispettarono, mantennero e accrebbero il virtuoso e glorioso ordine religioso dato da Numa, nello stesso modo, se i prìncipi[18] della *respublica fidelium christiana* non avessero corrotto[19] la religione data da Gesù Cristo – che assomigliava a quella che Numa diede a Roma –, lo sviluppo della repubblica cristiana, in quanto religiosità cristiana[20], avrebbe promosso e ancora promuoverebbe l'educazione di virtuosi cittadini cristiani e, di conseguenza, la costituzione di felici, religiosi e uniti corpi politici cristiani[21].

(*Principe* VI, 4 e *Discorsi* I, IX, 3); cfr. *Istorie* VII, 1. Forse Numa è un datore e non un fondatore e Gesù Cristo non sarebbe un fondatore se fosse un datore. Non è affatto chiara la distinzione tra i due termini. Cfr. *Discorsi* XI, 2, 9-10 e 17. Su Numa e sul rovesciamento dell'immagine di Plutarco cfr. C. Varotti, *Le figure di Romolo e Numa nei* Discorsi, in *Niccolò Machiavelli*: *politico*, *storico*, *letterato*, Atti del Convegno di Losanna, 27-30 settembre 1995, a cura di J.-J. Marchand, Roma, Salerno, 1996, pp. 121-30, part. pp. 24-9 e G. Sasso, *Machiavelli e Romolo*, in Id., *Machiavelli e gli antichi*, vol. I, cit., pp. 119-66, part. p. 130, nota 5.

[18] Walker aveva glossato con una certa ambiguità «the popes or the emperors». Inglese glossa *pastori*, con una distinzione rilevante che segnalerebbe una fase primitiva della chiesa, benché egli non chiarisca ulteriormente il passo. Da parte sua Bausi (*Discorsi*, p. 86), mantenendo la menzionata identità implicita tra repubblica cristiana e chiesa romana (nota 14), glossa: «i pontefici, i cardinali e i vescovi». Entrambi non citano il riferimento di Walker a *quale*, né danno alcuna spiegazione di *republica cristiana*. Tanto nel passo immediatamente precedente, *Discorsi* I, XII, 11, dove si fa riferimento a «Cammillo e dagli altri principi della città», quanto prima, nel paragrafo 7, dove si parla di «i principi d'una republica o d'uno regno», o dopo nel paragrafo 16 («per gli esempi rei di quella corte questa provincia ha perdito ogni divozione e ogni religione»), il testo sottolinea la responsabilità dei prìncipi. Nondimeno Walker, seguito da Cutinelli-Réndina (*Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., p. 182 e *Minima Maclavellana*, cit., pp. 42-5) contempla la possibilità di un errore del copista che avrebbe prodotto la modificazione dell'originale *ne' principii*; cfr. *Discorsi* I, LV, 30 e III, I, 39. La repubblica cristiana, non per responsabilità dei suoi prìncipi ma nei suoi stessi princìpî sarebbe stata estranea alla *quale religione*. Nello stesso senso Cutinelli-Rèndina (*Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., p. 180) legge «non si è mantenuta» in luogo di «non l'hanno mantenuta». *Ne' principi*, benché in misura minore, appare anche per esempio in *Istorie* I, 19 (*Opere*, p. 646 b): «Nondimeno, mentre che il Papa aveva tanta autorità ne' principi longinqui, non poteva farsi ubbidire dai Romani»; cfr. anche *Istorie* II, 1; VIII, 19, e *Discorsi* I, LVIII, 17 e 39. Credo che sia importante *Discorsi* II, XIII, 8, dove si legge: «E quel che sono necessitati fare *i principi ne' principii* degli augumenti loro» (corsivo nostro). D'altra parte non vedo nemmeno in *Discorsi* I, XII, 13 «un ingiustificato cambio del proprio oggetto di considerazione (dalla religione dei popoli a quella, presunta, dei prìncipi)», come sostiene Cutinelli-Rèndina (*Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., p. 182). Cfr. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 304, nota 56. Che gli umori non si rapportino nello stesso modo alla religione potrebbe essere spiegato con la *duplice dimensione* della religione. Completerò la spiegazione dell'interpretazione di *principi* come «prìncipi» nella nota 36.

[19] In *Discorsi* I, XII, 2 Machiavelli parla dell'importanza di *mantenere* la religione. Nel paragrafo 8 si specifica che *mantenere* può essere sinonimo di *favorire* e *accrescere*. Sebbene non significhi fondare, non mantenere può significare spegnere. Cfr. *Discorsi* III, V, 4.

[20] Sebbene religione cristiana e repubblica cristiana non siano logicamente confondibili, nell'interpretazione proposta il testo sembra presentare un'equivalenza concettuale.

[21] Si ricordi che fino a *Discorsi* I, XII la pretesa salute sarebbe di tutti i corpi misti cristiani, italiani e non. A partire da *Discorsi* I, XII, 19 il discorso si focalizza invece sull'Italia. Forse per questo Mansfield (*Machiavelli's New Modes*, cit. dalla trad. cast., p. 81) interpreta così: «es evidente che la unificación de la república cristiana de Italia no unirá a la república cristiana en su conjunto».

3. Questa seconda interpretazione, sebbene superi i difetti testuali della prima, pone una notevole difficoltà concettuale. È difficile dimostrare che Machiavelli intendesse sostenere che Gesù era un fondatore virtuoso come Numa. In primo luogo, si può ricavare dal testo che se Gesù fosse stato datore della religione a quella repubblica cristiana, avrebbe dato una religione per una comunità di fedeli e non una religione per un corpo misto come lo era la Roma di Numa[22]. In secondo luogo, in *Istorie* I, 5, Machiavelli narra della doppia crisi religiosa che colpì l'Italia da Arcadio e Onorio fino a Teodorico:

> [....] combattendo la consuetudine della antica fede con i miracoli della nuova, si generavono tumulti e discordie gravissime intra gli uomini; e se pure la cristiana religione fusse stata unita, ne sarebe seguiti minori disordini; ma, combattendo la chiesa greca, la romana e la ravennate insieme, e di più le sette eretiche con le cattoliche, in molti modi contristavano il mondo[23].

In *Istorie* I, 9, inoltre, egli afferma che

> i primi dopo Piero, per la santità della vita e per i miracoli, erano dagli uomini reveriti; gli esempli de' quali ampliorono in modo la religione cristiana, che i principi furono necessitati, per levare via tanta confusione che era nel mondo, ubbidire a quella[24].

[22] Solo Gesù Cristo sarebbe imperatore di un regno celeste: «O divina virtù! O felici coloro che ti posseggono! questa, quella celestiale veste, della quale noi dobbiamo vestirci, se vogliamo essere intromessi alle celestiale noze dello imperadore nostro, Christo Iesù, nel celeste regno; questa, quella, della quale chi non sia ornato sarà cacciato dal convito et posto nel sempiterno incendio» (*Exortatione alla penitenza*, in *Opere*, p. 934a; cfr. P. Norton, *Machiavelli's Road to Paradise*: *The Exhortation to Penitence*, in «History of Political Thought», IV, 1, 1983, 1, pp. 31-42, part. pp. 5-8). Niente di simile a un «re de' re e signore de' signori», come Savonarola lo definì nel *Trattato circa il reggimento del governo della città di Firenze* (in G. Savonarola, *Prediche sopra Aggeo con il Trattato circa il reggimento del governo della città di Firenze*, a cura di L. Firpo, Roma, Belardetti, 1965, II, 30). La vita di Gesù Cristo, *letta sensatamente*, smentisce «il sommo bene nel onore del mondo» e premia «il sommo bene nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane» (*Discorsi* II, II, 32). Vedi il caso di Rinaldo degli Albizzi che «per guadagnarsi la celeste patria, poi che gli aveva perduta la terrestre, se ne andò al sepulcro di Cristo; donde tornato, nel celebrare le nozze d'una sua figliuola sendo a mensa, di subito morì: e fugli in questo la fortuna favorevole, che nel meno infelice giorno del suo esilio lo fece morire» (*Istorie* V, 34, in *Opere*, p. 764a; cfr. ciò che si dice su Stefano Porcari in *Istorie* VI, 29). Si tenga presente l'ipotesi di Inglese (N. Machiavelli, *Lettere a Francesco Vettori e a Francesco Guicciardini*, a cura di G. Inglese, Milano, Rizzoli, 1989, p. 384 nota 9). È possibile che conoscesse il *De simplicitate christianae vitae* di Savonarola, così come, sebbene forse solo indirettamente, il *De imitatione Christi* di Tommaso da Kempis e la *Devotio moderna*. Vedi la bibliografia citata da M.L. Colish nel suo *Republicanism*, *Religion*, *and Machiavelli's Savonarolan Moment*, in «Journal of the History of Ideas», LX, 4, 1999, pp. 597-616, part. p. 99 nota 7. Cfr. *L'asino* V, 105-126 (*Opere*, p. 967b). Un'interpretazione del tutto opposta è quella di Viroli, *Il Dio di Machiavelli*, cit.

[23] *Opere*, p. 637a.

[24] *Opere*, p. 640a. Non riesco a capire in che senso Bausi (*Discorsi*, p. 86 e prima di lui Cutinelli-Rèndina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., p. 297) citi questo passo in relazione a *principi*. Forse pensa che la religione della «santità della vita e [de]i miracoli» non fosse quella data da Gesù Cristo; che «i primi dopo Piero», prìncipi della repubblica cristiana, abbiano tradito Gesù Cristo e che quindi la fondazione di Gesù Cristo implicasse una religione che promuoveva fini terreni. Simile è il ragionamento di A. Parel (*The Machiavellian Cosmos*, New Haven-London, Yale University

Il cristianesimo risultante dalla predica dei primi seguaci di colui su cui Gesù fondò la sua chiesa è giudicato se non promotore almeno protagonista di *tanta confusione*, dal momento che attacca la fede gentile[25], acquisisce una maggiore autorità spirituale e consegue, grazie ai *principi*, una maggiore autorità terrena a detrimento di Roma imperiale[26]. In terzo luogo, il legame della chiesa con una prima fase della religione cristiana prossima alla fondazione di Gesù non può essere interpretato come semplice negazione o tradimento. Ogni lettore avveduto può osservare in *Discorsi* III, I, 32-33 che la chiesa, governata da *prelati* e *capi* disonesti, nega la vita di Cristo nello stesso tempo in cui grazie a essa si rigenera.

> [32] Ma quanto alle sètte, si vede ancora queste rinnovazioni essere necessarie per lo esemplo della nostra religione; la quale se non fossi stata ritirata verso il suo principio da santo Francesco e da santo Domenico, sarebbe al tutto spenta. [33] Perché questi, con la povertà e con lo esemplo della vita di Cristo, la ridussono nella mente degli uomini, che già vi era spenta; e furono sì potenti

Press, 1992, p. 47) quando afferma che per Machiavelli «the founder of Christianity had allegedly intended Christianity to be a religion similar to pagan religion [...] a naturalistic religion», che «his followers turned it into an otherworldly, supernatural religion».

[25] Non mi sembra plausibile supporre che qui Machiavelli confonda *la consuetudine della antica fede* con la religione data da Numa (cfr. G. Sasso, *Machiavelli*, vol. II, cit., pp. 106 e 141-2). L'emergenza del cristianesimo non risiede nell'introduzione della religione da parte di Numa, come argomenta sorprendentemente Sullivan (*Machiavelli's Three Romes*, cit., pp. 61-117), ma nella trasformazione della «religiosità republicana» in «religiosità imperiale» (cfr. *Discorsi* II, proemio, 12-15; si veda E. Cutinelli-Réndina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., pp. 244-7). È probabile che definisca *tanta confusione* il risultato della religiosità imperiale, dello scontro tra questa e quella cristiana e della *confusione* esistente all'interno dello stesso cristianesimo. In ogni caso, i *tumulti e discordie gravissime* sono il risultato della perdita, o crisi, della religiosità virtuosa (vedi nota 11). Questione che non sembra valutare appieno F. Del Lucchese, *Il conflitto in Niccolò Machiavelli*, in «Filosofia politica», XV, 1, 2001, pp. 71-95, part. pp. 93-5. Sul tema del fine dell'Impero romano e sul cristianesimo vedi G. Sasso, *Machiavelli*, vol. II, cit., pp. 133-59 e Id., *Machiavelli e i detrattori, antichi e nuovi, di Roma. Per l'interpretazione di* Discorsi *I, 4*, in Id., *Machiavelli e gli antichi*, cit., vol. I, pp. 401-536, part. pp. 401-6 e 441-51.

[26] Ritornando all'ipotesi avanzata nella nota 15, non sembra accordarsi a virtù che le autorità cristiane «nelle altre cose o agli imperadori o ai re ubbidivano, e qualche volta da quelli furono morti, e come loro ministri nelle azioni loro operati» (*Istorie* I, 9, in *Opere*, p. 640 b), come sembra argomentare Forte (*Machiavelli antiherocrático*, cit., p. 130). D'altra parte è difficile ammettere che Machiavelli consideri equivalenti i termini impero e repubblica; che definisca prìncipi di una repubblica quelli che erano imperatori di un impero. Non è chiaro dove si troverebbe questa repubblica cristiana somigliante a quella di Numa, essendoci nel mondo *tanta confusione* prima di cooptare il cristianesimo e certamente anche dopo (si noti nel passo I, 5 delle *Istorie* citato il riferimento a *minori disordini*). Da quanto capisco, Cutinelli-Rèndina (*Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., p. 295) sembra confondere il primo momento con il secondo. Infine, se Machiavelli stesse pensando a una repubblica – intesa come unità politica romano-cristiana religiosa –, dove la religione apparisse pronta e morigerata per l'autorità politica, un buon esempio di essa sarebbe il regime fondato da Costantino. Ma Costantino, *diventato cristiano*, abbandona l'Impero «e partitosi di Roma e gitone in Gonstantinopoli, ne seguì, come nel principio dicemmo, che lo imperio romano rovinò più presto e la chiesa romana più presto crebbe» (*Istorie* I, 9, in *Opere*, p. 640 a). Ma se così è diventato un principe traditore, quale sarebbe questa repubblica romano-cristiana religiosa tradita e chi sarebbe dunque il suo datore (Cfr. G. Sasso, *Machiavelli*, vol. II, cit., p. 104 e l'interessante ipotesi di J. M. Forte, *Machiavelli antiherocrático*, cit., p. 155)?

gli ordini loro nuovi, che ei sono cagione che la disonestà de' prelati e de' capi della religione non la rovinino, vivendo ancora poveramente, ed avendo tanto credito nelle confessioni con i popoli e nelle predicazioni, che ei danno loro a intendere come egli è male dir male del male, e che sia bene vivere sotto la obedienza loro, e se fanno errori lasciargli gastigare a Dio: e così quegli fanno il peggio che possono, perché non temono quelle punizione che non veggono e non credono[27].

Infine, in *Discorsi* III, XXX, esattamente nel luogo in cui espone le virtù di Marco Furio Camillo, nel paragrafo 17, Machiavelli propone di leggere la Bibbia *sensatamente* non in riferimento a Mosè come profeta giudeo ribelle. Mosè come fondatore rappresenta davvero l'azione virtuosa di un «ordinatore di leggi straordinarie» che ricorre a *Dio*[28].

4. Credo che si possa adottare provvisoriamente la seconda interpretazione come quella che meglio esprime sia la lettera del testo sia l'intenzione critica dell'autore. La notevole difficoltà non è tanto un difetto quanto un effetto del discorso. Se le cose stanno così, la ragione dell'uso di *respublica fidelium chri-*

[27] Cutinelli-Rèndina (*Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., p. 251) osserva con ragione che «è l'esempio della vita di Gesù Cristo *qua talis* che si intende qui colpire, accusandolo di essere direttamente il produttore di quel pervertimento dei sentimenti e dei costumi popolari che rende impunite le gerarchie ecclesiastiche». Bausi (*Discorsi*, p. 533) sembra non distinguere il piano cosmologico da quello politico-religioso quando scrive che «Machiavelli (nel momento in cui imputa ai Francescani e ai Domenicani la responsabilità di aver indirettamente favorito e incrementato la corruzione del clero) finisce per negare a quei due ordini religiosi la funzione di rinnovamento spirituale attribuita loro poco prima». Da un lato Machiavelli giudica necessaria la *funzione* come mezzo di rinnovamento che tutto il corpo deve seguire, in questo caso la chiesa; dall'altro valuta negativamente l'effettivo rinnovamento di questo corpo in particolare.

[28] *Discorsi* I, XI, 11. Benché sia corretto quanto sostiene G. Di Napoli (*Niccolò Machiavelli e l'Aristotelismo del Rinascimento*, in «Giornale di metafisica», 25, 1970, pp. 215-64, part. p. 62), cioè che non dà un giudizio compiuto sul mondo ebraico, Machiavelli utilizza però in forma intenzionale la figura di Mosè (in *Exortatione alla penitenza*, in *Opere*, pp. 933b-934b, Davide e Pietro sono presi come due esempi di pentimento cristiano; cfr. *Discorsi* I, XIX e XXVI e *Principe* XIII, 15-17; si veda L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, p. 49) non solo per criticare la figura di Gesù Cristo, ma anche per combattere le letture contemporanee di Mosè: sia quella dello stesso Savonarola (vedi per esempio le *Prediche sopra Ezechiele*, a cura di R. Ridolfi, Roma, Belardetti, 1955, Predica XX, p. 254: «Moyses, massimo de' profeti»; *Prediche sopra i Salmi*, a cura di V. Romano, Roma, Belardetti, 1956, I, pp. 123 e 202 ss. e *Prediche sopra Giobbe*, a cura di R. Ridolfi, Roma, Belardetti, 1957, pp. 289-94: «O Firenze […] ho spezzato ancora io le tavole come fece Moisè»; cfr. Weinstein, *Savonarola and Florence*, cit., capp. VII e VIII; Id., *Machiavelli and Savonarola*, in *Studies on Machiavelli*, cit., pp. 253-64; A. Brown, *Savonarola, Machiavelli and Moses*, in Id., *The Medici in Florence. The Exercise and Language of Power*, Firenze, Olschki, 1992, pp. 263-79; G. Cadoni, *«Il profeta disarmato». Intorno al giudizio di Machiavelli su Girolamo Savonarola*, in «La Cultura», 39, 2, 2001, pp. 239-265, part. p. 254, nota 66) sia i giudizi come quello di Francesco Altoviti, *In defensione de' Magistrati et delle leggi et antiche cerimonie al culto divino della città di Firenze contro alle inventive et offensione di Fra Girolamo* (cfr. G.C. Garfagnini, *Polemiche politico-religiose nella Firenze del Savonarola*, in «Rinascimento», II serie, XXXI, 1991, pp. 93-130, part. pp. 125 ss.; L. Polizzotto, *The Elect Nation. The Savonarolan Movement in Florence, 1494-1545*, Oxford, Clarendon Press, 1994, cap. 7; Varotti, *Le figure di Romolo e Numa*, cit., p. 126, nota 6 e G. Guidi, *La politica e lo Stato nel Savonarola*, in *Studi Savonaroliani*, cit., pp. 23-34).

stiana potrebbe risiedere in un duplice obiettivo[29]. Il primo è quello di formalizzare una critica della religione cristiana: *republica cristiana* fungerebbe da ponte concettuale tra la religione gentile dei Romani e la religione cristiana (al di là delle sue due possibili fasi). Da un lato, Machiavelli affermerebbe così che la nostra religione è un corpo misto caratterizzato da una tensione permanente tra il suo sviluppo e quella che essa considera come la sua origine. La sua testa desidera, persegue ed esercita un potere mondano fondato su alcuni *ordini antiquati nella religione*, come si dice in *Principe* XI, 1, cioè su alcuni principî fondamentali estranei a quello stesso esercizio del potere. Il suo *pontificato potentissimo*, come lo definisce in *Principe* XI, 18, e la sua *forza extraordinaria* (*Istorie* V, 1) sono opposti a «la verità e la vera via» (*Discorsi* II, II, 27). Quando la chiesa predica si allontana dal potere, quando esercita il potere si allontana dalla predicazione[30]. Dall'altro lato, Machiavelli sostiene che il fine dei membri di questo corpo è diverso dal fine della testa. Mentre Numa «simulò di avere domentichezza con una Ninfa» (*Discorsi* I, XI, 10), introduceva una religione che rafforzava la monarchia, i suoi sudditi e Roma stessa, al contrario, la chiesa indottrina i suoi sudditi con la vita di un profeta disarmato perché vivano in «uno ambizioso ozio»[31], come Machiavelli scrive in *Discorsi* I, proemio, 5, ammettendo che «è male dir male del male»[32]; mantenendoli a tal punto sottomessi ed estranei agli interessi dei capi che non solo, come continua a dire in

[29] Forse si potrebbe immaginare un terzo obiettivo. Riprendendo la discussa tesi di Leo Strauss (*On a forgotten Kind of Writing*, in Id., *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 1959 e Id., *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 34, 39 e 41), Machiavelli nasconderebbe dietro la lettera del testo la pericolosità del suo discorso. Forse questo spiega l'uso di *più* (vedi nota 9). Non sarebbe la stessa cosa criticare la chiesa come fattore di corruzione e criticare la religione cristiana come corrotta in se stessa. Vedi *ultra*, nota 35.

[30] Si ricordi la premessa con cui comincia *Discorsi* I, XII, 2: «Quelli principi o quelle republiche le quali si vogliono mantenere incorrotte, hanno sopra ogni altra cosa a mantenere incorrotte le ceremonie della loro religione». Data la distanza tra i suoi principî e il suo sviluppo, la chiesa sembrerebbe non realizzare questa premessa. Vedi H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des thèories politiques du Moyen-Age*, Paris, Vrin, 1934, spec. capp. IV e V. Per un eccellente approccio alla problematica istituzionale della chiesa, si può ancora vedere S. Wolin, *Politics and vision. Continuity and innovation in Western political thought*, Boston, Brown and Co., 1960, cap. IV. (trad. it., *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale*, Bologna, Il Mulino, 1996). Sul problema del ritorno all'origine cfr. G. Sasso, *Machiavelli*, vol. I, cit., pp. 617-22.

[31] R. Price (Ambizione *in Machiavelli's thought*, in «History of Political Thought», III, 3, 1982, pp. 383-445, part. p. 408, nota 171) segnala l'ambiguità del concetto. Forse si potrebbe sostenere che Machiavelli usa un concetto contraddittorio in se stesso per caratterizzare il cristianesimo. Cfr. *Dell'Ambizione*, 103-5 e 121-23, in *Opere*, p. 983-7.

[32] Di certo non si riferisce solo a «criticare la corruzione della chiesa» come suppone Bausi (*Discorsi*, p. 532). A integrazione di quanto segnalato in nota 3, in *Discorsi* II, II, 26-37 Machiavelli approfondisce la tensione tra *questi tempi* e *quelli tempi*, tra la *civiltà* religiosa romana, che promoveva *il amore alla libertà*, e la *rovina* e l'*inciviltà* cristiana, che promuove un *vivere servo*. Cfr. *Discorsi* II, proemio, 16; III, XXXI, 20 e *Arte*, II, 305-9. Si ricordi la tanto discussa quanto ancor valida tesi di I. Berlin (*The Originality of Machiavelli*, in *Studies on Machiavelli*, cit., 149-206: 169: «what he [Machiavelli] institutes is a differentiation between two incompatible ideals of life». Si veda anche Q. Skinner, *The Foundations of modern political thought*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 134 ss. (trad. it., *Le origini del pensiero politico moderno*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1989) e Sasso, *Machiavelli*, vol. I, cit., pp. 473-77.

Principe XI, 1, «tengono e' loro principi in stato, in qualunque modo si procedino e vivino», ma anche che, educati alla servitù e alla docilità, saranno i suoi stessi sudditi, come si legge in *Discorsi* III, I, a incaricarsi, arrivato il momento, di rinnovare il corpo cristiano rinnovando così la loro sottomissione[33].

Uno degli interrogativi che Machiavelli intende affrontare e risolvere in questi cinque capitoli è se un corpo politico possa svilupparsi unito e felice con una religione come la nostra, ossia se la religione cristiana possa essere, o se sia stata qualche volta *bene usata*[34]. Il passo di *Discorsi* I, XII, 12-14 vorrebbe solo significare, per chi lo legge attentamente, che se Roma ebbe una religione virtuosa e l'Italia è priva di religione, non lo si deve solo al fatto che Numa e Gesù Cristo sono stati due datori di religione di differente virtù, come certo furono anche i loro successori[35], ma al fatto che l'unica differenza tra la religione gentile e quella cristiana è che la prima poteva e può essere interpretata come promotrice della salute civica. La doppia contraddizione tra vita e principî e tra il corpo e la testa è la conseguenza di una religione falsa – che a sua volta alimenta e promuove[36]. Né la vita né la fondazione che Gesù Cristo può aver effetti-

[33] Cutinelli-Rèndina (*Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., pp. 102 e 139) l'ha definita la «straordinaria e paradossale inciviltà della chiesa». Cfr. *Principe* XX, 1. Ritornando ora a *Discorsi* III, I, 32-33 (nota 26), Machiavelli non critica solo i *capi* («alti ecclesiastici» secondo Rinaldi, *Opere*, cit., II, pp. 955-6 n. 142). Gesù Cristo, gli ordini mendicanti e i prelati sono tre fattori necessari della nostra religione. Contro la lettura di Bausi (anche Rinaldi [a cura di], *Opere*, cit., p. 956, nota 152: «il loro appello al cristianesimo primitivo ha funzionato come strumento nelle mani di un'istituzione *cattiva*»), gli ordini mendicanti sono «compartecipi dell'assoluta responsabilità della chiesa romana», come sostiene Vasoli (*Machiavelli*, cit., p. 351), poiché effettivamente rinnovano spiritualmente la Chiesa. Gian Franco Berardi (N. Machiavelli, *Opere scelte*, a cura di G.F. Berardi, Roma, Editori Riuniti, 1973, p. 287) sostiene con ragione che «non vi è dubbio che lungo tutto questo passo corrono paralleli due elementi: una valutazione della funzione corretta svolta dagli ordini di san Francesco e san Domenico nel rinnovamento della chiesa e, contemporaneamente, un preciso senso di dispetto, perché questi ordini mendicanti, con la loro povertà, hanno fornito quasi una maschera alla disonestà dei prelati continuando a mantenere i popoli nella obbedienza loro». Cfr. L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 206 e J. M. Najemy, *Papirius and the Chickens*, cit., pp. 664-5.

[34] Così Machiavelli conclude il blocco di capitoli: «Il che testifica appieno quanta confidenza si possa avere mediante la religione bene usata» (*Discorsi* I, XV, 11). Si tenga presente che la religione intesa come educazione diventa la prima legge di un corpo misto (*Discorsi* II, V, 6). Sui rapporti con la tradizione ficiniana e sulla possibile convergenza con il naturalismo di Pietro Pomponazzi si veda A. Tenenti, *La religione di Machiavelli*, cit., p. 712; N. Badaloni, *Natura e società in Machiavelli*, in «Studi storici», 10, 1969, pp. 675-708; E. Garin, *Aspetti del pensiero di Machiavelli*, in Id., *Dal Rinascimento all'illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970, pp. 43-77, part. pp. 59-60, nota 25; G. Di Napoli, *Niccolò Machiavelli e l'Aristotelismo del Rinascimento*, cit., pp. 235-40; M.A. Granada, *Cosmología, religión y política*, cit., pp. 176-80 e 196-245 e C. Vasoli, *Ficino, la religione e i profeti (1474-1482)*, in *Laurentia Laurus per Mario Martelli*, a cura di F. Bausi e V. Fera, Messina, Biblioteca Umanistica, 2004, pp. 287-311, part. pp. 302-309.

[35] Il vizio di Gesù Cristo risiede dunque non solo nel tipo di «vita» che la sua religione insegna – e nel non avere dato una religione per un corpo misto –, ma anche in una «fondazione» di scarsa durata. Dopo tutto, quello che ha dato Gesù Cristo è reinterpretato e trasformato dai prìncipi della repubblica cristiana, prima, e dalla chiesa dopo. Cfr. E. Cutinelli-Rèndina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., p. 181. Vedi *Discorsi* I, II, 28-36.

[36] A ragione, Cutinelli Rèndina afferma (*Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., pp. 202 e 215) che l'originalità di Machiavelli risiede non tanto nella sua critica alla chiesa quanto in «una radicale condanna del cristianesimo in quanto tale»; nella messa in dubbio della stessa cosmologia cristiana.

vamente realizzato, né la religione cristiana, prima come repubblica e adesso come chiesa, significano qualcosa di simile alla fondazione di Numa o al *vivere libero* che regnò in Roma. Il corpo della nostra religione non è mai stato un vero corpo misto: né una vera repubblica né un vero principato[37]. Il corpo della religione cristiana non è necessariamente infermo, ma piuttosto mal formato[38]. Per concludere, il paragone diretto, benché complesso, tra Roma – modello di *civiltà* – e una primitiva forma di organizzazione cristiana che, non a caso, si denomina repubblica, non avrebbe altro significato che di sostenere che una comunità civico-religiosa e cristiana è semplicemente, e categoricamente, una contraddizione in termini[39].

Lo stesso passo che stiamo analizzando è preceduto da una precisa dichiarazione: «E debbono, tutte le cose che nascano in favore di quella [religione], come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle; e tanto più lo debbono fare quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori *delle cose naturali*» (*Discorsi* I, XII, 8, corsivo nostro). Cfr. *Discorsi* II, V; II, II, 35 e *Istorie* V, 1. Vedi *Asino* I, 84-85 e 115-17 e *Ambizione* 13-30. Cfr. G. Sasso, *Machiavelli* 'Ambizione', *1-60*, in «La Cultura», XXX, 2, 1992, pp. 155-83, part. pp. 172-5 e A. Tenenti, *La religione di Machiavelli*, cit., pp. 736-45. Per una breve rassegna sullo stato della questione mi permetto di rinviare al mio Questa oblivione delle cose. *Reflexiones sobre la cosmología de Machiavelli*, in «Daimon», 34, 2005, pp. 37-51, e alla bibliografia ivi citata.

[37] Parafrasando *Principe* I, 1, né «hanno avuto» né «hanno imperio sopra li uomini». Machiavelli lo riassume in *Principe*, XI, 2-3: «Costoro soli hanno stati e non li defendano; sudditi, e non li governano. Gli stati, per essere indifesi, non solo loro tolti; e li sudditi, per non essere governati, non se ne curano, né pensano, né possono alienarsi da loro. Solo adunque questi principati sono sicuri e felici». Cfr. *Discorsi* I, XXVII, 7. Forse questo spiega perché i principati ecclesiastici non rientrino nella tipologia di *Principe* I. Sebbene non si adattino nemmeno alla definizione di principato ereditario che compare in *Principe* II, si può segnalare qualcosa di simile a proposito della successione papale. Cfr. *Istorie* I, 23 e *Rapporto* 62, dove Machiavelli menziona le difficoltà ereditarie dei «principi ecclesiastici». Cfr. G. Sasso, *Il principe ebbe due redazioni*, pp. 218-9 e 230-2; Id., *Principato civile e tirannide*, pp. 351-490; Id., *Paralipomeni al principato civile*, pp. 511-40, in Id., *Machiavelli e gli antichi*, cit., vol. II, 1988 e G.M. Barbuto, *Religione e politica in Guicciardini*, in «Il pensiero politico», XXXIII, 3, 2000, pp. pp. 385-413, part. pp. 402-4.

[38] A integrazione di quanto affermato nella nota 26, ed essendo la nostra religione un corpo con siffatte caratteristiche, il rinnovarsi non mantiene solo la sua deformità. La religione cristiana, la nostra, con la sua testa, la chiesa, benché inferma e portarice di malattia, non sembra essere moribonda (cfr. Pulci *Morgante*, XXXVI, 31, 5-8). Si ricordi che la *declinazione* della repubblica cristiana implica anche la trasformazione e la sopravvivenza della religione cristiana. Diversamente dall'impostazione distruttiva-produttiva di *Discorsi* II, V, in *Discorsi* I, XII, 12, il movimento di discesa o decadenza sembra essere determinato, prima che da un annichilimento esterno, da un indebolimento interno prodotto dallo stesso abbandono dei prìncipi della *republica cristiana*, rafforzato successivamente dalla chiesa. Si veda L.J. Walker, *The Discourses*, cit. Sui concetti di *declinatio*, *inclinatio* e *distruzione* cfr. G. Sasso, *Machiavelli*, vol. II, cit., pp. 52-74.

[39] L. Russo (*Machiavelli*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 184) afferma che quello che in modo diverso fecero Savonarola e la chiesa «era una corruzione della religione stessa e dava luogo poi a una assai dubbia politica» (vedi note 3 e 11). Aggiunge Cutinelli-Rèndina (*Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., p. 183): «Machiavelli lascia trasparire la convinzione che fin dalle origini della cristianità politica [...] la religione ordinata da Gesù Cristo non resse la prova di una sua corretta utilizzazione politica, nei confronti della quale si mostrò anzi sostanzialmente e strutturalmente refrattaria». Ma dunque, e come sostenevamo prima (nota 20), che «le origini della repubblica cristiana (E. Cutinelli-Rèndina, *Minima Maclavellana*, cit., p. 44) non coincidano cronologicamente con quelle della religione cristiana» non impedisce a Machiavelli l'uso di *republica cristiana* per mettere in discussione tanto il presente quanto gli stessi princìpî del cristianesimo. In questo senso si può accettare la glossa di Berardi (*Opere scelte*, cit., p. 393), che con *republica cristiana* intende

5. Tenendo conto non solo del titolo stesso del capitolo XII, ma anche della forma specifica del pensiero machiavelliano, il secondo obiettivo di *Discorsi* I, XII, 12-14 potrebbe essere quello di formalizzare una diagnosi su quella che per Machiavelli è la specificità della chiesa romana considerata in se stessa come corpo[40]. Se, in un primo momento, ci dice che la chiesa, a capo della nostra attuale e corrotta educazione, sorge come controfigura di una repubblica religiosa prettamente virtuosa, successivamente comprendiamo che quel momento originario non possiede alcuna virtù. La chiesa che ci corrompe si è allontanata da una fase originaria del cristianesimo che, se non era viziosa, era già però gravemente carente, e di conseguenza Machiavelli non intende sostenere che la chiesa debba ritornare a un'origine cristiana virtuosa[41], più o meno affine alla religione

«alle origini del cristianesimo», o «i fondamenti del cristianesimo», secondo la lettura di Vasoli (*Machiavelli*, cit., p. 343). Cosicché può essere considerata come concettualmente irrilevante, al di là del suo evidente valore filologico, la possibile corruzione dell'originale *ne' principii* in *ne' principi*. Si noti che Machiavelli nei *Discorsi*, nel *Principe*, nell'*Arte della guerra* e nelle *Istorie* menziona il termine *principi* più di 230 volte. Solo una volta, in *Istorie* VII, 6, in un contesto segnato dal dolore per la morte di Cosimo I, si può leggere *principi cristiani*. Il termine non appare mai collegato alla Chiesa o al cristianesimo, salvo che nel caso citato. In *Discorsi* II, II, 30-31 si legge un passo che poteva ben svelare il senso di *Discorsi* I, XII, 12: «La religione antica, oltre a di questo, non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria; come erano capitani di eserciti e *principi di republiche*. *La nostra religione* ha glorificato piú gli uomini umili e contemplativi che gli attivi» (corsivi nostri). Se in origine la repubblica cristiana è stata una comunità di fedeli e non una repubblica come quella romana, allora non poteva avere prìncipi. Quindi la stessa espressione *principi della republica cristiana* può essere una voluta contraddizione uguale a «uno ambizioso ozio». Sui prìncipi della repubblica vedi *Discorsi* I, XVI, 5 e XXIII 6, e II, XXVI, 3. Cfr. anche F. Bausi, *Politica e cultura nel* Commento al Trionfo della Fama *di Jacopo Bracciolini*, in «Interpres», IX, 1989, pp. 64-149, part. p. 100, nota 67. Per queste ragioni credo sia corretto non solo glossare ma anche interpretare «prìncipi» (vedi nota 18), poiché accentua l'intenzionalità critica che il testo persegue nel proporre un parallelo concettuale tra le due repubbliche. È curioso che Mansfield (*Machiavelli and the Idea of Progress*, in Id., *Machiavelli's Virtue*, cit., pp. 109-26: 119) veda una critica distruttiva del cristianesimo in *Discorsi* III, I e non in *Discorsi* I, XII; e ancor più curioso è che Sasso (*Machiavelli*, vol. II, cit., p. 109 n. 108) la veda fondamentalmente nel secondo libro dei *Discorsi*.

[40] Sebbene l'analisi della religione cristiana e quella della chiesa romana abbiano dei punti in comune, Machiavelli può ben pensare alla chiesa romana come separata dalla sua stessa religione. Cfr. *Principe*, Dedica, 5 e, soprattutto, *Discorsi* III, VI. Per Bausi (*Discorsi*, p. 557, nota 82) in questo capitolo si riscontrano «tensioni» e «contraddizioni». Vedi F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1964, cap. IV e G. Sasso, *Problemi di critica machiavelliana*, in Id., *Studi su Machiavelli*, Napoli, Morano, 1967, pp. 13-80.

[41] Concordo qui con Forte, *Machiavelli antiherocrático*, cit., p. 151, nota 51. Così Machiavelli affronterebbe la posizione dei sostenitori di Savonarola, come lo stesso Bartolomeo Cerretani, il quale sosteneva (*Dialogo della mutatione di Firenze* II, I, 106, citato in F. Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini*, trad. it. Torino, Einaudi, 1970, p. 130) che «il rinuovare la chiesa è rintrodurre el vivere spirituale, temporale come fu al principio di que' primi christiani». Diversa anche dalla posizione di Guicciardini (in *Considerazioni sui Discorsi di Machiavelli* nel trattare *Discorsi* I, XII non dice nulla riguardo alla repubblica cristiana), secondo il quale la chiesa aveva negato il messaggio di Cristo, per esempio su Giulio II in *Storia d'Italia*, I, XI, VIII. Vedi G.M. Barbuto, *Religione e politica in Guicciardini*, cit., part. pp. 388, 408, 410 e 413. Secondo Carlo Dionisotti (*Machiavelli*, *Cesare Borgia e don Micheletto*, in Id., *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 3-59: 17) si dovrebbe vedere *Riforma sancta et pretiosa* di Domenico Cecchi (1496-97).

gentile[42]. E nemmeno nega alla chiesa la potestà di esercitare il potere terreno[43], o propone la sua soppressione[44]. Machiavelli, *prosuntuoso e temerario*, esprime forse, per mezzo dei *principi della repubblica cristiana*, la sua critica alla chiesa confrontandosi tanto con la critica di Savonarola (*Discorsi* I, XI, 24)[45] quanto

[42] Come quarto obiettivo del passo, Machiavelli potrebbe essersi opposto a qualche autore contemporaneo, rappresentante della tradizione del secolo passato, che fondeva il repubblicanesimo romano, la *caritas civium* e la *caritas reipublicae* con la teologia cristiana. Per es. Tolomeo da Lucca, *De regimine principum*; R. de Girolami, *Tractus de bono communi*, o lo stesso Coluccio Salutati. Vedi H. Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1988, capp. 7 e 8. e M. Viroli, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 148-56. Curiosa è la mancanza di riferimenti alla tradizione civico-religiosa fiorentina delle *Confraternite laiche*; cfr. C. Vasoli, *Savonarola e la cultura*, cit., p. 106; G. Sasso, *Machiavelli*, vol. I, cit., pp. 105 ss. e G.C. Garfagnini, *Polemiche politico-religiose*, cit., pp. 100, 121-30. Interpretazioni che hanno preteso coniugare il cristianesimo con la virtù civica, per es. Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini*, cit., p. 166; D. Germino, *Second thoughts on Leo Strauss´s Machiavelli*, in «Journal of Politics», XXVIII, 1966, pp. 794-817; J. S. Preus, *Machiavelli´s functional Analysis*, cit., pp. 184-6; M. L. Colish, *Republicanism*, *Religion*, cit., pp. 616 ss.; B. Fontana, *Love of Country and Love of God*: *The Political Uses of Religion in Machiavelli*, in «Journal of the History of Ideas», LX, 4, 1999, pp. 639-58, part. pp. 640 ss., 653; J. M. Najemy, *Papirius and the Chickens*, cit., p. 681 e, di recente, M. Viroli, *Il Dio di Machiavelli*, cit., pp. 20-70.

[43] Critico della teocrazia papale e della dottrina della *plenitudo potestatis*, si sarebbe dovuto nutrire, per esempio, delle idee elaborate da Marsilio da Padova nel suo *Defensor Pacis* (cfr. M. A. Granada, *Cosmología*, *religión y política*, cit., p. 240; E. Cutinelli-Rèndina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., pp. 195-201: 199; J. M. Forte, *Machiavelli antiherocrático*, cit., pp. 147-9 e la bibliografia ivi citata, insieme con quella citata da M. L. Colish, *Republicanism*, *Religion*, cit., p. 599, nota 5). Se però avesse aderito alle posizioni di chi giudicava la fondazione di Gesù Cristo in termini conciliari e non gerarchico-istituzionali, seguendo la doppia interpretazione di *Mt*., 16, 17-20, proponendo dunque *republica cristiana* come forma ascendente del potere (vedi W. Ullman, *Principles of Goverment and Politics in the Middle Ages*, London, Methuen & Co., 1961, cap. I [trad. it., *Principi di governo e politica nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1972]). Così, di conseguenza, non credo che si giudichi come positiva una religione ordinata prima e/o estranea a un'autorità politica (cfr. *Discorsi* I, X, 2). Forte (*Machiavelli antiherocrático*, cit, p. 137) sembra insinuare che Machiavelli difenderebbe una posizione anticlericale. Cfr. G. Sasso, *Machiavelli*, vol. II, cit., pp. 152-60 e B. Fontana, *Love of Country and Love of God*, cit., p. 656. Vedi *Istorie*, I, 36. Sulla *plenitudo potestatis*, si veda W. Ullmann, *Principles of Goverment*, cit., capp. III e IV e Arquillière, *L'Augustinisme politique*, cit.

[44] Machiavelli era stato accusato di identificare il papato con l'anticristo (sempre secondo la lettura del *Principe*). A tal punto i gesuiti Possevino, Bozio e Ribadeneyra «manifestavano l'angoscia dello sgretolarsi delle unità religiose nazionali, dopo la spaccatura della *respublica christiana* europea». Cfr. F. Guicciardini, *Ricordi* b 124 e C 28, R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Firenze, Sansoni, 1978[7], p. 396 e G.M. Barbuto, *Il principe e l'anticristo*, Napoli, Guida, 1994, pp. 249-76: 73.

[45] La recente esperienza repubblicano-cristiana di Savonarola gioca senza dubbio un ruolo decisivo nella critica machiavelliana. Si tenga conto che Savonarola non solo è giudicato come *datore* ma è anche paragonato a Numa da Bernardo Segni (*Istorie fiorentine*, in R. von Albertini, *Das florentinische Staatsbewusstsein in Übergang von der Republik zum Prinzipat*, Berne, Franke, 1955 [trad. it. *Firenze dalla repubblica al principato. Storia e coscienza politica*, Torino, Einaudi, 1970], p. 330: «Onde Fra Girolamo Savonarola, che alla patria nostra conseguì un tal fin d'avervi con sì perfetta ragione constituito il governo libero, debbe esser messo tra i buoni datori di leggi, e debbe essere onorato e amato per tal fatto da' Fiorentini, non altramente che Numa dal Popolo di Roma»). Secondo Weinstein (*Savonarola and Florence*, cit., p. 115) Cerretani nella sua *Storia fiorentina* «reported that when Savonarola came into the King`s presence he drew a silver crucifix from his bosom and said that God had elected Charles His minister to do great deeds for the Christian Republic». Vedi anche l'*Oraculum de novo saeculo* di Giovanni Nesi. Cfr. C. Vasoli, *Giovanni Nesi tra Donato Acciaiuoli e Girolamo*

con quella dei *molti* (*Discorsi* I, XII, 15)[46]. La critica machiavelliana alla chiesa romana si fonda sull'esplicitazione dei suoi principî: quelle «cagioni superiori alle quali mente umana non aggiunge», solo apparentemente ridotte al silenzio in *Principe* XI, 3. In *Istorie* I, 11 si può leggere come, grazie a Carlo Magno, la chiesa abbia ottenuto la sua autorità:

> Carlo [...] – che, per la grandezza delle cose fate da lui, fu nominato Magno [...] ne andò a vicitare il Papa a Roma, dove giudicò che il papa, vicario di Dio, non potesse essere dagli uomini giudicato; e il Papa e il popolo romano lo fecio-no imperadore. E così Roma ricominciò ad avere lo imperadore in occidente; e dove il papa soleva essere raffermo dagli imperadori, cominciò lo imperadore, nella elezione, ad avere bisogno del papa, e veniva lo Imperio a perdere i gradi suoi, e la chiesa ad acquistargli; e per questi mezzi sempre sopra i principi temporali cresceva la sua autorità[47].

Savonarola, in Id., *I miti e gli astri*, Napoli, Guida, 1977, pp. 51-128; Polizzotto, *The Elect Nation*, cit., capp. 2, 3 e 4; R. Hatfield, *Botticelli's* Mystic Nativity, *Savonarola and the Millennium*, in «Journal of the Warburg and Courtlauld Institutes», 58, 1995, pp. 89-114. Lorenzo Violi afferma che Savonarola «fu combattuto proprio perché era sostenitore di una Repubblica civile et universale» (in C. Vasoli, *Giovanni Nesi*, cit., p. 148). Ma al di là dell'«animo suo ambizioso e partigiano» (*Discorsi* I, XLV, 12, vedi 9-12), una delle carenze del pensiero savonaroliano che Machiavelli considerava probabilmente con maggiore attenzione risiede nell'impossibilità di costituire un corpo politico virtuoso. Vedi per esempio *Prediche sopra Ezechiele*, cit., dell'8 dicembre 1496: «Dico adunque che volendo vincere questa guerra, bisogna avere una forma e una virtù che sia superiore a coloro che contraddicono [...] e questa è la grazia di Dio». Cfr. *Prediche sopra Aggeo*, cit., del 7 dicembre 1494 e del 18 (o 19) dicembre 1494: «Egli è necessario adunque, Firenze, se tu vuoi governarti bene, che la legge evangelica sia la tua regola e la tua misura in ogni cosa, e che da ch'ella impari a governarti e reggerti bene, e da ch'ella pigli la misura del tuo reggimento». Vedi *Prediche sopra l'Esodo*, a cura di P.G. Ricci, Roma, Belardetti, 1955, pp. 158 ss.; il sermone VIII del 7 dicembre, e i sermoni X, XI e XIII del 14 dicembre 1496; *Predica dell'Ascensione* del 4 maggio 1497; *Prediche sopra Ezechiele*, cit., I: 27 e *Prediche sopra Ruth e Michea*, 24 maggio 1496, a cura di V. Romano, Roma, Belardetti, 1962. Vedi M.A. Granada, *Cosmología*, *religión y política*, cit., pp. 181-196; G. C. Garfagnini, *Polemiche politico-religiose*, cit., pp. 107-12 e Id., *Alle origini dell'impegno politico savonaroliano*: *la profezia*, in Id. (a cura di), *Una città e il suo profeta*. *Firenze di fronte al Savonarola*, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 2001, pp. 97-107; A.M. Cabrini, *Intorno al primo Decennale*, in «Rinascimento», II serie, XXXIII, 1993, pp. 69-89, part. pp. 78-81; G. Cadoni, *Intorno al giudizio di Machiavelli*, cit., p. 251; Id., *Qualche osservazione su Machiavelli e Savonarola*, in «La Cultura», XXXVIII, 2, 2000, pp. 263-78, part. pp. 272 e 274-7; M.L. Colish, *Republicanism*, *Religion*, cit., pp. 608-16 e la bibliografía ivi citata. In questa critica circa l'impossibilità civica del cristianesimo, si prenda in considerazione l'ipotesi che identifica lo stesso Savonarola, o i suoi seguaci, con chi confonde «come si vive» con «come si dovrebbe vivere» di *Principe* XV, 5. Così la repubblica cristiana sarebbe una repubblica immaginata.

[46] «E perché molti sono d'opinione che il bene essere delle città d'Italia nasca dalla chiesa romana». Si dovrebbe esaminare il suggerimento di Dionisotti, *Machiavelli Letterato*, in Id., *Machiavellerie*, cit., pp. 227-66, part. pp. 219 e 239-41, sulla pubblicazione in Firenze di due volumi di Politi e sull'*Oratio in laudem urbis Romae* di Zenobio Acciaiuolo. Si dovrebbe ritornare anche sul *De Cardinalatu* (1510) di Paolo Cortesio (D. Cantimori, *Machiavelli e la religione*, in «Belfagor», XXI, 1966, pp. 629-638: 36-38 e G. Sasso, *Machiavelli e Venezia*, in Id., *Machiavelli e gli antichi*, cit., vol. III [1988], pp. 14-7) o sul *Super excellencia et dignitate curie Romane* (1438) di Lapo da Castiglionchio (E. Cutinelli-Réndina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., p. 97). Se non sbaglio, né Martelli (*La logica provvidenzialistica*, cit., p. 378) né Inglese ([a cura di], *Discorsi*, cit., p. 222) né Bausi (*Discorsi*, p. 86) trattano questa questione.

[47] *Opere*, p. 641 b. Cfr. *Istorie* I, 14. Poiché, come si legge in *Discorsi* I, XII, 19, l'Impero Carolingio è parte della politica temporale papale, credo che Machiavelli intenda dire che l'azione di

In *Discorsi* II, V, 4-5, la *sètta cristiana* riusciva a «darsi riputazione» mediante i «modi che ha tenuti [...] contro alla gentile [...] ha cancellati tutti gli ordini, tutte le cerimonie di quella, e spenta ogni memoria di quella antica teologia». La fondazione della chiesa, la sua stessa origine e il suo sviluppo, risiedono tanto nelle azioni terrene compiute dai suoi capi contro le correnti interne del cristianesimo, come abbiamo visto in *Istorie* V, 1, o contro le altre religioni[48], quanto nelle ripetute azioni realizzate in suo favore da diversi prìncipi secolari. Ne risulta che, secondo Machiavelli, il rimedio perché questo «disforme pontificato cristiano» (*Principe* XIX, 20) si ricostituisca consiste nel fatto che esso accetti i suoi veri principî[49]. Trasformazione che presupporrebbe necessariamente una nuova interpretazione della sua stessa religione[50].

Carlo Magno può essere interpretata come un errore politico risultato dall'alleanza con il papato. Vedi nota 25 e cfr. con la situazione di Giampaolo Baglione in *Discorsi* I, XXVII. Sul mito di Carlo Magno vedi D. Weinstein, *Savonarola and Florence*, cit., cap. V.

[48] In *Discorsi* II, V, 8 Machiavelli dirà: «E chi legge i modi tenuti da san Gregorio e dagli altri capi della religione cristiana, vedrà con quanta ostinazione e' perseguitarono tutte le memorie antiche, ardendo le opere de' poeti e degli istorici, ruinando le imagini e guastando ogni altra cosa che rendesse alcun segno della antichità». Vedi Sasso, *De Aeternitate*, cit., pp. 290-4. Non riesco a capire come si possa confondere la repubblica cristiana di *Discorsi* I, XII, 12 con la setta cristiana, come propone Mansfield (*Machiavelli's Virtue*, cit., p. 355).

[49] Quando in *Principe* XI, 5 e 12 afferma che prima di Alessandro VI qualsiasi stato grande o piccolo «quanto al temporale la esistimava poco» e «di tutti e pontifici che sono stati mai, mostrò quanto uno papa, e con il danaio e con le forze, si posseva prevalere», Machiavelli sta completando il giudizio positivo sulla politica attuale della chiesa che aveva introdotto in *Principe* VII e che termina con l'*Exhortatio* di *Principe* XXVI. Cfr. *Principe* III, VII e XI ; *Discorsi* III, XXIX, 4 e *Istorie* I, 30. «Lo uso presente» di *Discorsi* I, XII, 14, tuttavia, poiché è un riferimento a Leone X – come proposto da Walker (seguito da Inglese [a cura di], *Discorsi*, p. 221 e da Rinaldi [a cura di], *Opere*, cit., p. 503 nota 54) – non esclude che in qualche momento Machiavelli intraveda una via d'uscita dalla dicotomia presentata in *Discorsi* I, XII, 17, non essendo necessariamente un rapporto di antitesi quello che lega (Rinaldi [a cura di], *Opere*, cit., p. 504 nota 68) *Discorsi* I, XII, 12 e *Principe* XXVI. Si tenga presente la conclusione di *Principe* XI: «Ha trovato adunque la Santità di papa Leone, questo pontificato potentissimo; il quale si spera, se quelli lo feciono grande con le arme, questo con la bontà e infinite altre sue virtù lo farà grandissimo e venerando», sulla base della quale si è affermato un possibile parallelo tra Alessandro VI e Leone X con Romolo e Numa, senza fare alcuna menzione della repubblica cristiana. Vedi Rinaldi (a cura di), *Opere*, cit., vol. I, p. 236, nota 120. G.M. Anselmi (*Il* Discursus Florentinarum Rerum. *Niccolò Machiavelli politico*, *storico*, *letterato*, in J.J. Marchand [a cura di], Atti del Convegno di Losanna, 27-30 settembre 1995, pp. 189-207, e bibliografia ivi citata) segnala che questo capitolo potrebbe corrispondere ai primi momenti dell'elezione di Leone X (Giovanni de' Medici) il 21 febbraio 1513, «alla necessità di un progetto di rifondazione complessiva del papato e della sua natura, per munirlo di quella religione che è indispensabile alla vita di ogni stato bene ordinato e non solo della chiesa». Cfr. anche D. Pellerin, *Machiavelli's best friend*, in «History of Political Thought», 2006, n. 3, pp. 423-433.

[50] La soluzione della doppia critica alla chiesa romana presuppone il superamento, come proposto in *Discorsi* II, II, 35, della «viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio, e non secondo la virtù». Per Sasso (*Machiavelli*, vol. I, cit., pp. 598 ss., cfr. p. 106 nota 110) «interpretato *secondo la virtù*, è paganesimo, e dunque, in questo contesto, schietto anticristianesimo». Sebbene meriti un'analisi specifica, un simile giudizio potrebbe accordarsi all'interpretazione che Machiavelli propone della virtù dei popoli di Germania: cfr. soprattutto *Discorsi* II, proemio, 14-15. Questa sorta di paganizzazione delle forme cristiane si può vedere nelle *Provvisioni della republica di Firenze per istituire il magistrato de' nove ufficiali dell'Ordinanza e Milizia fiorentina*, *dettate da Niccolò Machiavelli*, 1 (J.-J. Marchand [a cura di], *Arte*, p. 478), dove, al momento di introdurre l'ordinanza, si legge: «E pertanto col nome dell'onnipotente Iddio e della sua gloriosissima madre madonna Santa Maria sempre vergine, e del glorioso precursore di Cristo Giovanni Battista, avvocato, protettore e padrone

Nondimanco, se qualche capo della chiesa ne assumesse le origini terrene, essa potrebbe convertirsi in un corpo sano con una religione virtuosa, la quale forse potrebbe, parafrasando *Discorsi* I, XII, 20, se non fondare, almeno aiutare qualcuno a fondare una vera repubblica o un vero principato[51].

(*Traduzione di Furio Ferraresi*)

di questa repubblica fiorentina, providono ed ordinorono». Formula che si ripete nella *Provvisione per la istituzione dell'ufficio de' Cinque Provveditori delle mura della città di Firenze* e nella *Minuta di provvisione per la Riforma dello Stato di Firenze l'anno 1522*. Vedi ancora nella *Minuta di provvisione per la Riforma dello Stato di Firenze l'anno 1522*: «una vera, unita et sancta republica [...] dove gli appetiti d'una falsa gloria si spenghino». Si tenga presente che la necessità di creare la milizia fiorentina deve essere giudicata in rapporto alla costituzione di una cittadinanza virtuosa e religiosa. In *Istorie* I, 17 (*Opere*, p. 645 a) si legge: «tanto allora poteva negli animi degli uomini la religione, mossi dallo esemplo di quelli che ne erano capi». Che fossero o meno *capi*, i vescovi o Gottifredi, Eustachio, Balduino di Buglò e Pietro Eremita (G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi*, cit., pp. 165-7) erano certamente *capi* di una religione bellicosa e non della *discordia de' Cristiani*. Trasformata la sua religione, si pretende dunque di ridefinire il ruolo istituzionale della chiesa negando la concezione della vita della chiesa sostenuta per esempio da Savonarola (si vedano le *Prediche italiane ai Fiorentini*). In questa ridefinizione credo che dovrebbe essere approfondito il ruolo che gioca la sua concezione di Mosè (vedi nota 27). Per Strauss (*Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 71) Mosè fu il «datore» della repubblica cristiana o di un cristianesimo virtuoso. Martelli (*La logica provvidenzialistica*, cit., pp. 280-3) propone un'identificazione tra Mosè e Lorenzo de' Medici. Vedi G. Sasso in N. Machiavelli, *Il Principe e altri scritti*, a cura di G. Sasso, Firenze, La Nuova Italia, 1978, pp. 53-6, nota 12. Cfr. *Principe* VI, 7-11 e XXVI, 2 e 12. Su questa linea J.H. Geerken, *Machiavelli's Moses and Renaissance Politics*, in «Journal of the History of Ideas», LX, 4, 1999, pp. 579-95, part. pp. 592 ss. e B. Fontana, *Love of Country and Love of God*, cit., pp. 644-5, 654 e 657. J.M. Forte (*Politicising Religion. Politics, History and Christianity in Machiavelli´s Thought*, Dissertazione di Dottorato, Istituto Universitario Europeo, Firenze, 2000, p. 483) sostiene che proporre «un cristianesimo senza Cristo» non è diverso dall'affermare che il giudaismo è una religione naturale gentile che, con la pretesa di riformarla, fu da Cristo tradita. Cfr. Lettera di Filippo Casavecchia a Niccolò Machiavelli (17 giugno 1509): «Ogni in dì vi scopro il Maggiore profeta che avessimo mai li Ebrei o altra generatione». Vedi anche lo stimolante articolo di V. Gaston, *The Prophet Armed. Machiavelli, Savonarola, and Rosso Fiorentino's Moses Defending the Daughters of Jethro*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 51, 1988, pp. 220-4 e le suggestioni in G.M. Barbuto, *Machiavelli e il bene comune*, in «Filosofia Politica», XVII, 2, 2003, pp. 223-44, part. pp. 237-8.

[51] Con riferimento ai dubbi di Martelli (*La logica provvidenzialistica*, cit., pp. 376-7; cfr. anche pp. 335-9) – «io mi domando – e chiunque, certamente, si domanderà – come l'Italia avrebbe potuto essere felice sotto un tal capo [la chiesa]» –, alle spiegazioni di Forte (*Machiavelli antiherocrático*, cit., p. 135) e a quelle di Cutinelli-Rèndina (*Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., pp. 313-4), non credo sia esagerato supporre che al pari dell'eliminazione del cristianesimo anche la riconversione della chiesa, forse solo come strumento per conseguire la salvezza dell'Italia, fosse parte del suo programma politico. Non vi sarebbe così contraddizione tra il responsabilizzare la chiesa e il criticarla perché non «abbia potuto occupare la tirannide d'Italia e farsene principe» in *Discorsi* I, XII, 19. *Discursus Florentinarum Rerum post mortem Iunioris Laurentii Medices* (*Arte*, pp. 624-41) è un esempio di come poteva concepire un papa, un monarca, come datore di «uno stato stabile» – in questo caso una repubblica – che implicava l'accettazione di una nuova religiosità, di una nuova definizione di ciò che significava l'«essere tenuto pietoso e buono», l'accettazione del fatto che «il maggiore onore che possono avere gli uomini [anche il papa, N.d.A.] sia quello che voluntariamente è loro dato dalla loro patria [...] il più grato a Dio, sia quello che si fa alla sua patria», essendo questi uomini «dopo quegli che sono stati Iddii, i primi laudati». Così *Vostra Santità* potrebbe arrivare a essere immortale. Si ricordi che Numa era un monarca che aveva gettato le basi della Roma repubblicana. Si tenga inoltre presente che questo capitolo XII appartiene alla prima parte del libro I dei *Discorsi*, che tratta delle repubbliche. Cfr. F. Bausi, *Jacopo Nardi*, *Lorenzo Duca d'Urbino e Machiavelli*: *l'*occasione *del 1518,* in «Interpres», VII (1987), pp. 191-204; Sasso, *Machiavelli*, cit., vol. I, pp. 349-71 e 561-5 e G.M. Anselmi, *Il Discursus Florentinarum Rerum*, cit.